



Responding to Evil with Evil

A Philosophical-Ethical Reflection on the Retributive Justification of Inflicting Pain and Suffering

Ahmad Falahi¹

1. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: a.falahi@uok.ac.ir

Article Info

Article type:

Original research

Received: 4 April 2024

Received in revised form: 26 December 2024

Accepted: 29 December 2024

Available online: 31 December 2024

Keywords

pain, suffering, punishment, violence, retributivism, justification.



Abstract

In addressing this fundamental question of whether punishment is morally good/just, proponents of retributivism - emphasizing principles such as desert, blameworthiness and proportionality - have primarily sought to limit sever and indeterminate punishments, developing elaborating a theory of punishment based on the offender's just deserts, maintaining its moral justification. T his note, employing a descriptive-analytical method, argues that retributivism can only be morally justified if it demonstrates that: the moral worth of acts derives solely from their intrinsic nature (deontic grounding), and duty-compliance carries inherent significance for the individual—or ought to. Beyond this, quite apart from the inherent difficulty in defining good and evil and creating demarcation criteria, it remains unclear how retributivists determine appropriate punishment types as being truly commensurate with crimes committed, and how punishment could guarantee the realization of moral good. he backward-looking approach of retributive justice presupposes the individual as the architect of his own life plan and the author of personal aspirations, construing criminal conduct as the offender's conscious and free choice—thus deeming them deserving of punishment. This premise faces critique from perspectives emphasizing the deterministic role of coercive social structures in shaping human agency.

Cite this article: Falahi, A. (2024). Responding to Evil with Evil; A Philosophical-Ethical Reflection on the Retributive Justification of Inflicting Pain and Suffering. *Criminal Law Doctrines*, 21(27), 233-262. <https://doi.org/10.30513/cld.2024.5903.1972>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بدی را به بد پاسخ گفتن؛ تأملی فلسفی - اخلاقی در باب توجیه مکافات گرایانه اعمال درد و رنج

✉ احمد فلاحی^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: a.falahi@uok.ac.ir

چکیده

در پاسخ به این پرسش بنیادین که آیا کیفردهی امری خوب/ درست است، طرف‌داران نظریه مکافات‌گرایی، با تأکید بر مبانی‌ای همچون استحقاق، سرزنش و تناسب، در ابتدا در پی محدود کردن کیفرهای شدید و نامعین، به شرح و بسط نظریه‌ای از کیفردهی بر پایه سزاواری مرتکب پرداخته و اعمال آن را امری نیک پنداشته‌اند. در مقاله حاضر با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، بیان شده است که مکافات‌گرایی در صورتی درست می‌نماید که بتواند اثبات کند ارزشمندی اعمال، به صرف نفس انجام آن متکی بوده و این‌که انجام وظیفه، به صرف آن، برای فرد، دارای اهمیت است یا باید باشد. در کنار این، جدای از دشواری چگونگی تعیین امر نیک و ناپسند و سنجه و مبنای مرزبندی آن‌ها، مشخص و محرز نیست که مکافات‌گرایان چگونه انواع کیفر را سزای درست و درخور ارتکاب جرم می‌دانند و این‌که کیفر چگونه می‌تواند تحقق امر خوب را تضمین کند. از طرف دیگر، تأکید بر موجه و اخلاقی بودن ایراد درد و رنج بر دیگری، با هر انگیزه‌ای، و وجاهت اعمال مجازات، موجب ارزشمند جلوه دادن «بدی را به بد پاسخ گفتن» می‌شود. رویکرد گذشته‌گرایانه عدالت مکافات‌گرایانه، فرد را طراح برنامه زندگی و راقم اهداف و آمال خود می‌پندارد و ارتکاب بزه را انتخاب آگاهانه و آزادانه مرتکب می‌داند و به همین جهت، او را سزاوار کیفر می‌داند؛ موضوعی که از منظر نقش‌آفرینی ساختارهای اجتماعی جبرآلود در کنش‌های انسانی، قابل نقد است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱

کلیدواژه‌ها

درد، رنج، کیفر، خشونت، مکافات‌گرایی، توجیه.

استناد: فلاحی، احمد. (۱۴۰۳). بدی را به بد پاسخ گفتن: تأملی فلسفی - اخلاقی در باب توجیه مکافات‌گرایانه اعمال درد و رنج. آموزه‌های حقوق کیفری، ۲۱(۲۷)، ۲۳۳-۲۶۲.
<https://doi.org/10.30513/cld.2024.5903.1972>



مقدمه

هر کیفری، آسیبی روانی، جسمی یا توأمان را برای محکوم علیه و نیز افراد بی‌گناه متأثر از وضعیت او به بار می‌آورد. با توجه به مسائل اخلاقی پیرامون درد و رنج نهان در کیفر، نظریه‌های مختلف در جهت درست یا خوب جلوه دادن کیفردهی تلاش کرده‌اند. در «طرح‌های نخستین، فیلسوفان برای کیفر سه وظیفه قائل می‌شدند: انتقام جویی، سزا، آرامش در جامعه» (پرادل، ۱۴۰۰، ص ۱۸-۲۰). آنچه در هر سه مورد، مطمح نظر قرار گرفته، توجیه کیفر بر اساس کارکردهای آن بوده و در اصل، بر پیوند ابزار و هدف تأکید شده^۱ و به توجیه ماهیت کیفر - اعمال درد و رنج - و اخلاقی بودن آن، کمتر توجه گردیده است. از جمله مکاتبی که در قالب خوانش‌های متعدد به بررسی و امکان‌سنجی توجیه کیفر پرداخته، مکافات‌گرایی است و حتی باور بر این است که «سزادهی قدیمی‌ترین هدف کیفر در حقوق جنایی است» (هالوی، ۱۴۰۲، ص ۳۱). اساس استدلال در این آموزه بر سزاواری و استحقاق محکوم علیه کیفری بر تحمل کیفر است. در کنار این، مکافات‌گرایی با پرسش‌های جدی، هم در مورد توجیه ماهیت کیفر و هم امکان اخلاقی به‌کارگیری آن روبه‌روست: این‌که سزاواری مرتکب را چگونه می‌توان تشخیص داد و تعیین کرد؟ آیا کیفردهی باعث نهادینه کردن نگرش «پاسخ بدی را با بدی دادن» و خشونت‌افزایی نمی‌شود؟ چگونه می‌توان کیفر را سزای متناسب و درخور مرتکب جرم دانست؟ در کنار این، مکافات‌گرایی چگونه می‌تواند ماهیت کیفر را در قالب یکی از اشکال خشونت توجیه کند؟

لازم به ذکر است که در ارتباط با موضوع این نوشتار، آثار مختلفی به زبان فارسی منتشر شده است که از جمله می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد: «سزاگرایی در فلسفه کیفر» نوشته عبدالرضا جوان جعفری و سید محمد جواد ساداتی (۱۳۹۱)؛ «از سزاگرایی کلاسیک تا سزاگرایی نوین» از همین نویسندگان (۱۳۹۰)؛ «قرائت‌های معاصر از سزاگرایی» نوشته علی صابری (۱۳۹۳)؛ «نولیبرالیسم و تولد دوباره سزاگرایی کیفری» نوشته فائزه فخر (۱۳۹۹)؛ «تقابل وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی فایده‌محور

۱. چه این‌که گمانی در میان نیست که «در صورت ناحق بودن کیفر [و عدم مشروعیت اخلاقی آن]، صرفاً اعمال زور تلقی خواهد شد» (یکرنگی، ۱۳۹۶، ص ۴۱).

۲. در همین ارتباط باید گفت پرسش در مورد «توجیه مجازات می‌تواند از دو زاویه مطرح باشد: از زاویه‌ای تجویزی (چرا فردی باید دیگری را مجازات کند؟) و از منظری توصیفی (چرا مردم در واقعیت زندگی، یکدیگر را مجازات می‌کنند؟)» (Fassin, 2018, p.64). در همین راستا باید گفت پذیرش این واقعیت که مردم در زندگی شخصی و اجتماعی، اقدام به اعمال درد و رنج بر یکدیگر می‌کنند، تا چه میزان موجب موجهی برای مشروعیت کیفر از منظر اخلاقی خواهد بود و در اساس، آیا ما حق داریم دیگران را با هر هدفی، در آماج درد و رنج قرار دهیم؟ از جمله پرسش‌های فراروی کیفردهی از منظری فلسفی - اجتماعی است.

در توجیه کیفر^۳ نوشته هادی رستمی (۱۳۹۵). در برخی از این مقالات، ضمن معرفی مبانی آموزه مکافات‌گرایی کیفری، به نقد مبانی آن نیز پرداخته شده است. در کنار نقد نیز، چرایی توجه به این نظریه توجیه‌گردیده است، از جمله: با وجود ابهام‌های متعددی که در خصوص جایگاه اخلاقی و عقلانی اندیشه مکافات‌گرایی وجود دارد، ارزش‌های نهفته در درون این رویکرد را نیز نباید از نظر دور داشت. تلقی مکافات‌گرایان از بزه و کیفر بیش از هر اندیشه کیفری دیگر با برداشت فطری انسان از فلسفه مجازات انطباق دارد (جوان‌جعفری؛ ساداتی، ۱۳۹۱، ص ۷۶)؛ اما جوان‌جعفری و ساداتی بیان نکرده‌اند چگونه می‌توان تشخیص داد و تعیین کرد که فطرت انسان چیست و چگونه احراز شده است که تلقی مکافات‌گرایان با فطرت انسان، که خود مفهومی متنازع‌فیه است، همخوانی دارد؟ در خصوص نوآوری نوشتار حاضر می‌توان گفت در این مقاله، بر نقد ماهیت کیفر تأکید شده است، چه این‌که دیگر مباحث موجود در چهارچوب کارکردهای کیفر موضوع را بررسی کرده است. تفکیک انگیزه مکافات‌گرایانه در اعمال کیفر از قصد طراحان و مجریان کیفر، دیگر موضوعی است که در این نوشتار مورد توجه است و به عبارتی، کیفر، از دیدگاه این نوشتار، تفاوت ماهوی با دیگر تنبیهات ندارد و از این منظر، تفکیک انگیزه کیفردهی از قصد اعمال آن، کمتر مورد توجه بوده است. توجه به نسبت عدالت توزیعی و عدالت جنایی در نقد مکافات‌گرایی و چگونگی تعیین تناسب میان کیفر و جرم و این‌که آیا تناسب صرفاً بر اساس شکل عمل فرد تعیین می‌شود یا این‌که قصد او نیز در این میان مؤثر است و از طرف دیگر، چگونه می‌توان تشخیص داد و تعیین کرد که کیفر‌سزای مناسب و درست و خوب عمل ارتكابی است، از دیگر موضوعاتی است که در این نوشتار به آن توجه می‌شود. همچنین، این موضوع که کیفر چگونه تحقق امر خوب و نیک و همچنین عدالت را محقق می‌کند و از طرف دیگر، این‌که سزادادن وظیفه است یا امری خوب و نیک، از دیگر موضوعات مورد توجه است. همچنین، این امکان و احتمال که آموزه مکافات‌گرایی مورد توجه دولت‌ها قرار گیرد و بر اساس آن، حقوق و آزادی‌های فردی مخدوش گردیده و به نام مکافات‌گرایی، فضایی خاص در جوامع ایجاد شود و به نام مردم و عدالت، اعمال کیفر در میان مردمان نهادینه شود، از دیگر موضوعاتی است که در نقد مکافات‌گرایی بیان شده است.

بنابر مطالب فوق، ایده اصلی نوشتار حاضر، بر نقد دلایل توجیهی اعمال کیفر در پرتو ماهیت آن قرار گرفته و بیان از آن دارد که تلقی از کیفردهی چون وظیفه و سزاواری بزهکار در تحمل کیفر،

۳. لازم به ذکر است محتوای این مقالات به تناسب در نوشتار حاضر مورد استفاده قرار گرفته است.

در تقابل با دیگر بنیادهای اخلاقی بوده و مکافات‌گرایان نمی‌توانند اثبات کنند کیفر امری درست و خوب است. در همین راستا، در این مقاله با اتکا بر روشی توصیفی - تحلیلی، در آغاز، دلایل توجیهی مکافات‌گرایانه کیفر و خوانش‌های متعدد از آن مطرح خواهد شد. سپس با تأکید بر این‌که اعمال کیفر در قالب ایراد درد و رنج معنا می‌یابد و با توجه به این‌که مکافات‌گرایی به مقوله توجیه ماهیت کیفر، توجیهی درخور نداشته است، از این منظر، به نقد دلایل توجیه کیفردهی مکافات‌گرایانه پرداخته شده و بیان می‌شود که اعمال کیفر از منظر مکافات‌گرایی به توجیه پاسخ بدی را به بد دادن می‌انجامد. در ادامه، از آن‌جا که مکافات‌گرایان بر ایده تناسب کیفر و بزه تأکید دارند، ناسازگار تناسبات میان جرم و کیفر و بزه‌کار، تبیین شده و بر اساس مبانی عدالت ترمیمی و پیوند عدالت جنایی و عدالت توزیعی، همچنین با تشکیک در سزاواری مرتکب در تحمل کیفر (درد و رنج)، دلایل توجیه اعمال مکافات‌گرایانه کیفر نقد می‌شود.

۱. دلایل توجیهی اعمال مکافات‌گرایانه کیفر و خوانش‌های مختلف از سزاواری

مکافات‌گرایی از منظری گذشته‌گرایانه به توجیه کیفردهی پرداخته است و کیفر را سزای عادلانه رخدادهای جنایی می‌داند. این نظریه، با تأکید بر عمل ارتكابی و آنچه واقع شده و آنچه می‌تواند در مدار جرم واقع شده، اعمال کیفر را عادلانه جلوه دهد، به بررسی موضوع می‌پردازد. در عین حال، مکافات‌گرایی همچون هر آموزه دیگر، مدام در حال تغییر و تطور بوده است و بر این اساس، ما با خوانش‌های گوناگون از آن روبه‌رو هستیم. بدین آیین، چرایی توجیه کیفر از منظر هر کدام از این خوانش‌ها متفاوت بوده و در همین راستا، سزاواری محکوم‌علیه، از زاویه‌های مختلف توجیه می‌شود.

۱-۱. دلایل توجیهی کیفردهی در آموزه مکافات‌گرایی

می‌توان گفت کیفرهای نامتناسب، شدید، نامعین و توجیه‌شده بر اساس امور غیرعینی، آغازگاه بحث‌های مبتنی بر وجاهت توجیه مکافات‌گرایانه^۴ کیفر شدند. در کنار این، چگونگی عادلانه کردن کیفر، موضوع دیگری بود که این آموزه مورد تأکید قرار داد.^۵

۴. برخی بر این باورند که توماس هابز اولین کسی بود که بنیان نظری را برای فیلسوفان مکافات‌گرایی کلاسیک ایجاد کرد (Norrie, 1991, p.3). از دیدگاه هابز، با توجه به ارزشمندی قانون، صرف نقض آن، اعمال کیفر را موجه می‌سازد و «مجازات، عمل ناخوشایند و زجرآوری است که مقامات عمومی بر کسی اعمال می‌کنند که مرتکب فعل یا ترک فعلی شده باشد که به حکم همان مقامات، نقض قانون به شمار می‌رود» (هابز، ۱۴۰۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

۵. با وجود این، بیان شده است که باتوجه به این‌که اعمال کیفر، ایراد درد و رنج را ایجاد می‌کند، باید گفت «هر تئوری‌ای از مجازات در واقع، متضمن انگیزه مکافات‌گرایانه است» (R.P.Kaufman, 2013, p.190).

۱-۱-۱. مکافات‌گرایی و ارزشمندی ذاتی کیفر

مکافات‌گرایی بر پایه نظریه اخلاق هنجاری (وظیفه‌گرا) و با تلقی از کنش‌های انسانی چون وظیفه، به توجیه خوبی و درستی اعمال می‌پردازد و بنیادهای این نظریه «در سنت لیبرال از این باور فلسفی نشئت می‌گیرد که حق، مقدم بر خیر است» (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۵). کیفر در این نظریه، با نگاهی گذشته‌گرایانه، همچون دیگر کنش‌ها و واکنش‌ها، از منظر خوبی یا درستی ذاتی آن توجیه می‌شود. فارغ از این‌که وظایف انسانی در طول زمان هم از نظر مفهوم یا از چشم‌انداز مصادیق، دگرگونی می‌یابد یا خیر، از نگاه کانت، همچون فیلسوفی که بنیادهای نظری وظیفه‌گرایی را تبیین کرده است، «اصول اخلاقی، اصول برآمده از عقلانیت‌اند و ابژکتیوی کلی و تغییرناپذیرند» (استور، ۱۴۰۲، ص ۱۷). مطلق بودن، کلی بودن و تغییرناپذیر بودن، ویژگی‌های اخلاق مدنظر کانت است و از این منظر، باید در نظر داشت کیفر نیز در صورت وجود تمامی شرایط برای استحقاق آن، این ویژگی‌ها را می‌یابد. از طرف دیگر، کانت می‌گوید «صرفاً اعمالی ارزش اخلاقی دارند که از سر وظیفه باشند» (استور، ۱۴۰۲، ص ۴۵) و بر این اساس، درستی یا نادرستی اعمال، فارغ از پیامدهای آن‌ها باید مورد تأکید قرار گیرد و بدین آیین، اعمالی که بر اساس وظیفه انجام می‌شوند، ارزشمندند و نه این‌که ارزشمند تلقی شوند، چراکه فرد آن‌ها را انجام می‌دهد، نه از آن‌رو که خیری برای او در پی دارد، بلکه از آن جهت که آن را وظیفه و امر حق می‌داند، حتی اگر برای او ناخوشایند نیز باشد. آنچه مکافات‌گرایی را از دیگر آموزه‌ها متمایز می‌کند این است که مکافات‌گرایان بر «صرف ایراد درد، فارغ از نتایج خوب آن» (Clarke, 1982, p.27) تأکید دارند، هرچند این بدان معنا نیست که آنان لزوماً پشتیبان کیفرهای شدیدند.

مکافات‌گرایان با نقد وارونه پیامدگرایان که به کارکرد ابزاری کیفر نظر دارند، با تأکید بر مفاهیم فضیلت و رذیلت و تا حدودی ذاتی دانستن این موضوع، بر این باورند که «مجازات کردن شخص در پاسخ به ارتکاب اعمال غیراخلاقی، فی‌نفسه امری پسندیده است» (Bennett, 2008, p.14). آنچه بنیاد این نظریه را تشکیل می‌دهد هم از ایده سزاواری و هم درستی و خوبی ذاتی سرچشمه می‌گیرد و از این منظر، محکوم علیه کیفری یا آنچه بزه‌کار خوانده می‌شود، سزاوار کیفر است و «این سزاواری هم علت و هم دلیل کیفر است» (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۴۷). بحث از سزاواری، موجب تأکید بر عادلانه دانستن کیفردهی است و از این‌رو، کیفر سزای عادلانه مرتکب جرم است. مکافات‌گرایی را چه بر مبنای این‌که جامعه - دولت وظیفه دارند مرتکب

جرم را کیفر دهند تحلیل کنیم یا بر مبنای محق بودن آنان در کیفردهی، در هر دو شکل، از منظر این تئوری، «دلیل موجه تحمیل کیفر، در پی آوردن نتایج سودمند برای جامعه یا فرد مرتکب نیست، بلکه رنج ناشی از مجازات است که مناسب‌ترین یا مقتضی‌ترین پاسخ اخلاقی برای عمل ارتكابی غیراخلاقی می‌باشد» (هارت، ۱۳۸۸، ص ۹۳).^۶ بر بنیاد این نگاه ماثلت‌خواه، چون مرتکب، درد و رنجی را به بزه‌دیده وارد کرده، عادلانه آن است که همان را نیز بر او اعمال کرد، چون عدالت ایجاب می‌کند آدمی هر آنچه را به دست می‌آورد مابه‌ازایش را بپردازد. بر این اساس، تأکید بر پرداخت هزینه آنچه کسب شده است از منظر طرف‌داران این مکتب، بر این مبنا استوار می‌گردد که جامعه^۷ با اعمال کیفر و «تحمیل رنج و خسارت بر مقصر از یک سو، و ترمیم خسارات وارده از سوی دیگر، برقراری نوعی تعادل در جامعه را دنبال می‌کند» (بولک، ۱۴۰۲، ص ۲۹).^۸ بدین آیین، هدف آن است که کیفر، احساس رنجی را که جرم به بزه‌دیده وارد کرده است، به بزه‌کار منتقل نماید تا او سزای رفتار خویش را حس کند و از این رو، گفته شده که «در حقوق جنایی مدرن، سزادهی تجلی معاصر احساس قدیمی انتقام است» (هالوی، ۱۴۰۲، ص ۳۲).^۹ در این میان، «اصل اساسی برای استدلال مبتنی بر توجیه سزاواری کیفر، تناسب است. شدت کیفر باید همخوان با شدت عمل مرتکب جرم باشد» (Von Hirsch, 1986, p.32)، هرچند باید گفت بحث از تناسب کیفر و نیز اصل فردی کردن، لزوماً به کیفردهی ختم نخواهد شد، زیرا گاهی در قالب بنیادهای اصل فردی کردن و بر اساس پرونده شخصیت، کیفر ندادن، عادلانه‌تر جلوه می‌کند.

۱-۲. سرزنش و سزاواری محکوم علیه برای تحمل کیفر از دیدگاه مکافات‌گرایی

از نگاه زیبرت، میان مجازات کردن و سرزنش آمیز بودن یک رفتار، پیوندی در میان است و یگانه

۶. در همین ارتباط مطرح شده است که بر پایه اندیشه مکافات‌گرایی، «مجازت نه تنها حق، که وظیفه جامعه است» (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۱، ص ۳۴).

۷. البته باید توجه داشت در بیشتر موارد، به نام جامعه سخن راندن در اندیشه‌های حقوقی کیفری مبتنی بر داده‌های کمی عینی نیست و مرز ظریفی میان افکار عمومی طبیعی و افکار عمومی ساخته‌شده وجود دارد.

۸. در همین ارتباط بیان شده است که بنابر فلسفه سزادهی، صدمه به موجب فعل مجرمانه‌ای صورت می‌گیرد که تعادل شکننده‌ای را که در جامعه وجود دارد، به خطری می‌اندازد، به طوری که این تعادل تنها با مجازات متخلف می‌تواند مجدداً برقرار گردد (شیکر، ۱۳۹۳، ص ۳۰). البته باید خاطرنشان شد، اگر این گونه باشد، در این حالت نمی‌توان گفت مکافات‌گرایی یک آموزه ناب از حیث صرف تأکید بر مکافات است، بلکه نوعی ایده پیامدگرایانه در این حالت پدیدار می‌گردد، چه در این برداشت از مکافات‌گرایی، تعادل باید دوباره برقرار گردد و این خود نشان از آن دارد که کیفر باید اثری ذهنی یا عینی داشته باشد و این نیز نوعی توجه به آثار کیفر در بعد اجتماعی آن است و بیان از گونه‌ای مکافات‌گرایی پیامدگرایانه دارد.

۹. باید گفت مکافات‌گرایی در مفهوم لیبرالی آن، از سطح ابتدایی تلافی (مقابله به مثل) فاصله گرفته است (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۴۷).

دلیل اعمال مجازات، سرزنش‌پذیری رفتار مرتکب است (zaibert, 2006, p.28). سرزنش کردن، بر اساس رویکردهای مختلف، معنا و مصداق متفاوتی دارد و حتی درجات کیفی آن یکسان نیست. در اینجا است که خوانش‌های متفاوتی از سزا و سزاواری شکل می‌گیرد و مکافات‌گرایان برداشت‌های مختلف و چندوجهی از این موضوع و مبانی آن ارائه می‌دهند. به همین جهت، در خوانش کلاسیک، صرف عمل در کانون توجه است و در رویکردهای متأخر، سزاواری «از زاویه‌های مختلفی چون توجه به تقصیر و خصوصیت ذهنی» (Murphy, 2011, p.28) ارزیابی می‌شود. از دیدگاه برخی خوانش‌های مکافات‌گرایانه، «اگرچه مجازات، برخی از حقوق محکوم علیه را مخدوش می‌کند، اما مرتکب پیش‌تر با ارتکاب جرم، خود را از برخی حقوق محروم ساخته است و کیفر، غرامتی است که بزه‌کار باید در برابر جرمی که انجام داده پرداخت کند» (Macdermott, 2001, pp.404-413). به دیگر سخن، چون مرتکب با ارتکاب جرم، منفعت ناموجهی تحصیل کرده، سزاوار آن است که هزینه هنگفت این منفعت را که کیفر است، تحمل کند و همین موضوع، ملاک مشروعیت اخلاقی کیفر شناخته می‌شود. سزاواری شخص در کیفر شدن بر این پایه استوار است که او عامل مختار و مستقل‌گزینه‌گر و طراح زندگی خود فرض می‌شود و مبنای «استحقاق آن است که ما فاعلان عاقل و قادر به عمل بر مبنای دلایل و اصولی هستیم که خود تأیید می‌کنیم. در نتیجه، ما در این مقام، مسئول اقدامات خود و به همین دلیل سزاوار پاداش یا پادافره هستیم» (جیکوبز، ۱۳۹۶، ص ۶۷-۶۸). تأکید بر میزان استحقاق مرتکب و این‌که او باید کیفری را که سزاوار آن است تحمل نماید، در جهت عادلانه کردن نظام عدالت کیفری و دور شدن از کیفرهای نامعین است، چه «وقتی فردی کار خوبی انجام می‌دهد، عادلانه است به او پاداش بدهیم و وقتی کسی کار ناپسندی مرتکب می‌شود، عادلانه است او را مجازات کنیم» (Wittman, 1974, p.209).

۱-۳. مکافات‌گرایی و تلقی از کیفردهی چون وظیفه

با تدقیق در تاریخ چرایی مجازات، آشکارا درمی‌یابیم که کانت یکی از مؤثرترین ایده‌های مطرح در قلمرو مکافات‌گرایی را بیان کرده است. او ضمن توضیح ماهیت کیفر، بیان می‌دارد: «حق مجازات حقی است که به موجب آن، حاکم اختیار دارد اتباع خود را در ازای جرمی که مرتکب شده‌اند، گرفتار درد و رنج کند» (کانت، ۱۴۰۱، ص ۱۹۱).^{۱۰} البته باید گفت حق کیفردهی در

۱۰. در کنار این، باید گفت کانت برخی کیفرهای قضایی را مغایر با کرامت انسانی می‌داند (استور، ۱۴۰۲، ص ۱۶۵). این نیز بدان علت است که کانت، اگرچه بر مفهوم وظیفه تأکید می‌کند، اما بر این باور است که این کیفرهای شدید نه با عمل فرد تناسب دارد و نه او سزاوار آن است و به همین جهت، نمی‌توان گفت بحث از وظیفه، به معنای عدم تحول در دامنه کمی و کیفی کیفرهاست.

اندیشه کانت، یک تکلیف اخلاقی و هنجاری بوده و منصرف از جواز اخلاقی است و به عبارتی، بحث از حق به این معنا نیست که دولت می‌تواند یا اختیار دارد کیفر را اجرا کند، چه این‌که از منظر کانت، کیفردهی یک وظیفه است و «مجازات بهایی است که در قبال تخطی از قوانین پرداخت می‌شود» (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۴۹). این نیز بر این ایده استوار است که فرد در برابر آنچه به دست می‌آورد، باید بهایی پرداخت کند. این بها می‌تواند خوشایند یا ناخوشایند باشد. در همین راستا، ایجاد احساس تحقق عدالت در میان مردم مورد توجه مکافات‌گرایان قرار گرفته است. «آکوناس و حقوق دانان مسیحی چون مولینا و سوتو می‌پذیرند که جامعه می‌تواند انواع مجازات‌ها را نه فقط با هدف دفاع مشروع، بلکه با هدف سزا دادن اعمال کند. این امر را باید شناسایی حق واقعی کیفر برای انسان‌ها تلقی کرد که بر نیاز عدالت خواهی استوار است» (پرادل، ۱۴۰۰، ص ۲۳). اگر احساس عدالت را مبنایی برای توجیه سزاواری بدانیم، در این صورت، نوعی از مکافات‌گرایی پیامدگرا بر پایه کارکرد کیفر ارائه شده است. بر اساس این، کیفردهی نوعی توجه به احساسات و افکار عمومی در تحقق عدالت نیز هست، اگرچه باید گفت چگونگی پیوند دادن کیفردهی مکافات‌گرایانه با امر عادلانه و خوب و نیک، یکی از جدی‌ترین چالش‌های فراروی مکافات‌گرایی است که به آن اشاره خواهد شد. این مهم نیز بدان علت است که عدالت هدف اصلی مجازات است که بر پایه ایده استحقاق توجیه می‌شود (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۵۰). بر این اساس، چون محکوم علیه استحقاق کیفر را دارد و سزاوار آن است، امری نیک است. با توجه به مطالب فوق، می‌توان گفت از نظر مکافات‌گرایان، به مبانی متعددی در توجیه کیفر و عادلانه دانستن آن استناد می‌شود: تأکید کانت بر کرامت انسان و این‌که نباید هیچ انسانی، ابزاری برای تحقق اهداف دیگران، حتی خیر عمومی شود و به مثابه وسیله مورد استفاده قرار گیرد، نقدی جدی بر ایده‌های پیامدگرایانه است. به همین جهت، مرتکب جرم باید کیفر داده شود، اما به آن میزان که استحقاقش را دارد و استحقاق نیز از آن جا نشئت می‌گیرد که مکافات‌گرایان انسان را موجودی عقلانی دانسته و او را برخوردار از آزادی در انتخاب شمرده‌اند و این، موجب تحقق مسئولیت می‌شود.

۲-۱. خوانش‌های گوناگون از مکافات‌گرایی و سزاواری بزهکار

مکافات‌گرایی همچون هر اندیشه دیگر بشری، در طول تاریخ تطوری‌اش مشمول دگرگونی‌های متعددی گردیده و در عین حال، در یک زمان خاص نیز برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه شده

است. در واقع، ما با خوانشی واحد از مکافات‌گرایی روبه‌رو نیستیم. در ارتباط با تمایز خوانش کلاسیک از مدرن باید گفت در خوانش اخیر، «اندیشهٔ برابری جرم و مجازات که مورد تأکید مکافات‌گرایان سنتی است، تبدیل به تناسب کیفر با جرم ارتكابی می‌شود» (جوان جعفری؛ ساداتی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴)، اگرچه باید گفت که چگونگی متناسب‌سازی و تشخیص این‌که آیا این موضوع امری کیفی است یا به‌صورت مکانیکی باید آن را تعیین کرد، خود از مسائل مورد اختلاف است؛ این‌که آیا کیفر سزای متناسب عمل ارتكابی است و حتی در فرض قبول، چه نوع مجازاتی شایستهٔ اعمال است یا این‌که می‌توان به‌گونه‌ای دیگر و شکلی غیرکیفری، با آن کنش مواجه شد، چالش‌های متفاوتی را موجب می‌گردد.

۱-۲-۱. خوانش‌های لیبرال و ابزارگرایانه از مکافات‌گرایی

خوانش مکافات‌گرایان از کیفر متفاوت است. برخی آن را ماهیتاً امری خوب و نیک می‌دانند و برخی ماهیتی ابزاری برای آن قائل می‌شوند. در همین راستا بیان شده است که بسیاری از مکافات‌گرایان، سزاواری و استحقاق را چون خوبی و نیکی، ذاتی^{۱۱} بیان می‌کنند: این‌که اگر کسی به تناسب عمل سرزنش‌آوری که انجام داده است رنج ببیند، امری ذاتاً خوب است (Be-man in Duff, 2011, p.439). از این منظر، فرد منفعتی غیرعادلانه کسب کرده است و بر این اساس، «مکافات‌گرایان لیبرال برای توجیه مکافات، عمدتاً به ایده‌هایی مانند مزیت غیرمنصفانه یا احساسات تنبیهی استناد می‌کنند» (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۵۱). در واقع، فرد از آن جهت که مزیتی که استحقاق آن را نداشته است به‌صورت غیرمشروع به دست آورده است، سزاوار تنبیه است. اگر توجیه فوق را به‌عنوان هستهٔ اساسی توجیه مکافات‌گرایی بپذیریم، در واقع، مکافات‌گرایان رنج دیدن مرتکب جرم را شیوه‌ای قلمداد می‌کنند برای تحقق امری که به‌طور ذاتی نیک است و از این جهت، رنج دادن / کیفر دادن، صرفاً یک ابزار است، نه این‌که خود ماهیتاً خوب باشد.^{۱۲} بر این اساس، می‌توان چنین خوانشی را «مکافات‌گرایی ابزارگرا»^{۱۳} نام نهاد که ارزش ذاتی را در رنج دیدن مرتکبان جرم بازمی‌شناسد» (Beman in Duff, 2011, p.440). حتی می‌توان به این موضوع نیز

11. intrinsic goodness

۱۲. بر پایهٔ نظریهٔ تعادل اخلاقی، مجرم کسی است که از همکاری‌های اجتماعی که باید به‌طور متقابل سودمند باشد، سوءاستفاده می‌کند و به همین دلیل، برای لغو مزیت غیرمنصفانه‌ای که به‌واسطهٔ عدم خویش‌داری نسبت به سایر شهروندان تابع قانون کسب کرده است، باید کیفر ببیند (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۷۵).

13. retributivist instrumentalism

اشاره کرد که در این خوانش، کیفر بر اساس نتیجه‌ای که از احساس تحقق امر خوب و نیک در درون آدمیان ایجاد می‌کند، ارزیابی می‌شود و از این جهت، کیفر نه این‌که ذاتاً خود مقصود باشد، بلکه به علت امر دیگری مقصود است که همانا احساس تحقق عدالت یا امر نیک است. در راستای خوانش ابزارگرایانه از مکافات‌گرایی، یکی دیگر از برداشت‌های مطرح در این باب، اندیشه مبتنی بر ویژگی اعلام سرزنش توسط کیفر است و از این منظر، کیفر خصوصیتی کارکردی می‌یابد.^{۱۴} در همین راستا، رسالت انتقال سرزنشی درخور جرم به مرتکب آن، بر عهده کیفر نهاده می‌شود. این امر «باید از طریق فرایندی انتقالی - ارتباطی،^{۱۵} با هدف متقاعد کردن شخص برای ندامت از ارتکاب جرم و تلاش وی به منظور اصلاح خویش شکل بگیرد» (Duff, 2001, p. xvii). می‌توان گفت این خوانش از مکافات‌گرایی، یک نوع پیامدگرایی را پذیرفته است. از این منظر، کیفر ابزار انتقال و اعلام سرزنش است و برخلاف خوانش آغازین از مکافات‌گرایی که در آن، کیفر امری ماهیتاً نیک و خوب قلمداد می‌شود، در این برداشت، خصوصیتی ابزاری می‌یابد.

۱-۲-۲. مکافات‌گرایی متشدد و ضعیف، سلبی و ایجابی

می‌توان از دریچه‌ای دیگر، مکافات‌گرایی را به دو برداشت متشدد و ضعیف تقسیم کرد. گاه کیفردهی چون وظیفه‌ای اخلاقی فرض می‌شود که در آن، عدم کیفردهی مرتکب جرم، انفعالی غیراخلاقی را برمی‌سازد. اما در برداشتی دیگر، کیفر دادن، اگرچه امری عادلانه تفسیر می‌شود، عدم کیفردهی نیز امری غیراخلاقی تلقی نمی‌گردد. مکافات‌گرایان در مورد این‌که ارتکاب جرم شرط لازم برای کیفردهی است یا شرط کافی، اختلاف دارند، چنان‌که «مکافات‌گرایی ضعیف^{۱۶} صرف ارتکاب [جرم] را شرط کافی برای اعمال کیفر ندانسته و بلکه بر این باور است که کیفر باید نتایج خوب نیز در پی داشته باشد. اما مکافات‌گرایی متشدد،^{۱۷} صرف ارتکاب را دلیل کافی برای اعمال کیفر می‌داند» (Alexander in Coleman, 2102, p. 37). در کنار این دو خوانش، برداشت میانه از مکافات‌گرایی^{۱۸} «بر این باور است که مکافات‌گرایی سلبی^{۱۹} شرط لازم و کافی برای کیفر

۱۴. بنابر این ایده، کیفر مکافات‌گرایانه شکلی از اشکال کنش ارتباطی انسانی سرزنش‌کننده است که علیه مرتکب جرم اعمال می‌شود (Markel in White, 2011, p. 49).

15. communicative

16. weak retributivists

17. strong retributivists

18. moderate retributivism

۱۹. اگرچه باید در نظر داشت که مکافات‌گرایی سلبی همان فایده‌گرایی قاعده‌گراست و جایگاهی در میان نظریه‌های مکافات‌گرا

است، اما اعمال کیفر را الزام نمی‌کند» (Alexander, Kessler, Morse, 2012, p.7). مکافات‌گرایی سلبی، مجازات بزه‌کاران را جایز دانسته و کیفردهی را کنشی غیرعادلانه ترسیم نمی‌کند، اما مکافات‌گرایی ایجابی^{۲۰} بیان می‌دارد که ما موظف هستیم که بزه‌کاران را کیفر دهیم یا این‌که کیفر دادن آنان خواسته عدالت است» (Duff, 2001, p.19). اما مکافات‌گرایی ایجابی، کیفر بزه‌کاران را الزامی می‌پندارد، چرا که آن را زمینه تحقق عدالت می‌داند. با این وصف و در جهت بیان این‌که ارتکاب جرم شرط لازم کیفردهی است و نه کافی و در جهت متناسب‌سازی کیفردهی، «تلاش‌های کنونی برای اعمال ایده‌های مکافات‌گرایانه در سیاست‌های کیفری استدلال می‌کنند یا چنین می‌پندارند که کیفر عادلانه ممکن است یا باید بر اساس طبقه‌بندی عمومی جرائم و ترسیم کلی کیفرها باشد» (Tonry, 2011, p.19). در این حالت، باید تناسب طولی و عرضی میان جرائم و کیفرها رعایت شود.

۳-۲-۱. تفسیرهای مختلف از سزاواری مرتکب در میان مکافات‌گرایان

از دیگر مسائلی که دیدگاه‌های متفاوتی را میان مکافات‌گرایان ایجاد کرده، اختلاف در مورد تعیین میزان کیفر سزاوار عمل و چگونگی متناسب‌سازی است. این مهم نیز بدان علت است که «مکافات‌گرایی در اساس، در برابر استفاده از کیفرهای شدید [و به تعبیر مکافات‌گرایان، غیرشایسته] و کیفرهای نامتناسب ظهور کرد» (Rosenberg and Dagan, 2018, p.5). این مکتب بر مجازاتی که سزاوار مرتکب باشد تأکید می‌کرد و طرح تناسب کیفر با کمیت و کیفیت جرم ارتكابی نیز از همین منظر بود. آنچه مبنای اصلی ایده مکافات‌گرایی را تشکیل می‌دهد این است که مرتکب باید کیفری را تحمل کند که سزاوار آن است. به بیان دیگر، کاربست کیفر نامتناسب برای پاسخ به کنش مرتکب، غیراخلاقی یا ناعادلانه است و بر این اساس، کیفر نوعی اعلام انزجار است، بیان از جایگاه عمل فرد در میان مردم دارد و این موضوع حاکی از نوعی نظریه بیانی کیفر دارد. در عین حال، کارکرد کیفر، نشان دادن اعمال درست از نادرست نیز هست، اگرچه به نظر می‌رسد که تفکیک عمل خوب از بد، پیش از استحقاق کیفر صورت می‌گیرد. در همین راستا، بر این اساس، «نظریه احساسات تنبیهی حاوی نوعی اخلاق‌گرایی است که توجیه کیفر

ندارد. بیان شده است که مکافات‌گرایی منفی، به مثابه اعمال محدودیت جنبی بر پیامدگرایی است. بر پایه این خوانش، نباید افراد بی‌گناه را بیش از حدی که سزاوار آن‌اند، کیفر دهیم و بر حق دولت در کیفر مجرمین تأکید می‌کند. مکافات‌گرایی مثبت بر وظیفه دولت در کیفردهی تأکید دارد. در مکافات‌گرایی منفی خطا کار بودن، شرط لازم برای کیفردهی است، ولی در مکافات‌گرایی مثبت، شرط کافی (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۵۰).

را بر مبنای شهودهای اخلاقی و این حس درونی که گناهکار مستحق تحمل درد است توجیه می‌کند» (رستمی، ۱۳۹۹، ص ۸۲). مردم انجام کار خوب را مستحق تشویق دانسته و کار بد را مستحق ملامت و سرزنش می‌دانند، اگرچه باید گفت اما از گزاره استحقاق سرزنش، نمی‌توان استحقاق کیفر را استنتاج کرد.

۲. واری دلایل موجه‌انگار مکافات‌گرایانه کیفر

پرسشی که باید ذهن حقوق‌دان کیفری را درگیر کند، چرایی و چگونگی اقداماتی است که در فرایند تحقق عدالت کیفری، مداومتاً در حال انجام و اجراست: «متهم ساختن، احضار، صدور حکم، طرح سؤالات و کیفر دادن»^{۲۱} همگی تشریفاتی ثابت است که روزانه توسط جامعه [و در دادرسی کیفری] انجام می‌شود، بدون این‌که معنا یا منطق آن‌ها مورد ارزیابی قرار گرفته باشد» (De Lagansnerie, 2018, p.8). تکرار و تداوم مکرر مجازات افراد جامعه به‌گونه‌ای است که می‌تواند شائبه‌ساز این باشد که کیفر دادن، تنها گونه‌ای عادت است که هیچ فلسفه موجهی برای آن متصور نیست. موضوعی که هولناک می‌نماید این است که اجرای کیفر، چه خفیف‌ترین و چه شدیدترین آن، برای مجریان تبدیل به امری اداری و وظیفه‌ای معمول شود و متحملین کیفر در قالب یک عدد، تبدیل به سیاهه آمار گردند. این موضوع حتی اگر از لحاظ نظری نیز مورد پسند و پذیرش حقوق کیفری نباشد، عملاً ختم به آن خواهد شد^{۲۲} و در همین راستا باید خاطرنشان کرد هنگامی که فردی به ارتکاب کنشی خلاف قانون جزایی دست می‌یازد، تبدیل به بزهکار می‌گردد و به دنبال آن، کیفردهی فرد بزهکار، فروکاست‌گرایی کیفردهی را رقم می‌زند.^{۲۳} در راستای همین موضوع، در ادامه، مهم‌ترین چالش‌هایی را که فراروی آموزه مکافات‌گرایی قرار دارد بیان می‌کنیم و دیدگاه‌های طرف‌داران این مکتب را واری می‌نماییم.

۲۱. این بدان معنا نیست که نویسنده و نقل‌کننده مطلب به احکام برائت که روزانه در دادگاه‌ها صادر می‌شود توجه نداشته‌اند.

۲۲. هاشک در رمان شوایک، به شیوه‌ای ادیبانه به نقد چگونگی صدور برخی احکام کیفری می‌پردازد: «الآن پنج روز برات می‌نویسم و دلم می‌خواد کنار نون خشک و آب خوردن، متوجه بشی تنبیه انتقام نیست، بلکه به وسیله تربیتی که هدفش سازندگی و اصلاح سرباز تنبیه شده است» (هاشک، ۱۴۰۲، ص ۲۱۹).

۲۳. چه این‌که گاه یک «سیستم دادرسی و اجرای کیفر، به‌صورت ناخودآگاه ساختاری را کسب کرده است» (De Lagansnerie, 2018, p.7)، بدون این‌که قصدمندانه خواستار آن باشد.

۲۴. این موضوع، در بیان زیبایی کنستان به تصویر کشیده شده است که تصویر درد و رنجی که به کسی تحمیل می‌کنیم، از دور گنگ و مبهم است، به ابری می‌ماند که به آسانی می‌توان از میانش عبور کرد (کنستان، ۱۴۰۳، ص ۱۸). دولت‌آبادی در عبارتی بسیار تأمل‌برانگیز نوع احساس ما در برابر رنج دیگران از کیفر شدن را به تصویر می‌کشد: «از وقتی آن گلوله سربی ساخته شد با دستگاهی که بتوان آن را شلیک کرد و انسانی دیگر را کشت، آدمی به عدد تبدیل شد و دیگر به دشواری می‌توان کسی را شخص نامید» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۷، ص ۸۳).

۱-۲. اعمال درد و رنج و مسئله اخلاقی رنج‌آفرینی رسمی و قانونی

کیفر دادن، با وجود پذیرفتن اشکال متعدد، فقط هنگامی به این نام متصف می‌گردد که در چهارچوب قانون کیفری قرار گیرد. بر این اساس، کیفر دارای یک مصداق یا برداشت ثابت و ایستا نیست. به عنوان مثال، برخی در قالب تنبیه کودک، اقدام به کیفر روانی - جسمی او می‌کنند. منظور از کیفر، صدمه‌ای است که بر جسم یا روان فرد محکوم وارد می‌آید و اجراکننده آن از این ایدای آراسته به قانون به خوبی آگاه است. طراحی کیفر در اساس، بدین منظور است که محکوم علیه درد و رنجی را حس کند و در واقع، هدف این است که فرد این واکنش را به عنوان سزای عمل خود بداند. مجازات با هر هدفی که کیفرگذاری شده باشد یا اجرا شود، یکی از ویژگی‌های آن، دردآوری و رنج‌دهندگی است. دگرگونی در مصداق و یا شیوه‌های اجرای کیفر موجب تغییر در ماهیت آن نمی‌شود، زیرا به تعبیر دورکیم، «تغییر مقاصد و نیات آگاهانه مجریان یک عمل، لزوماً موجب دگرگونی طبیعت آن عمل نمی‌باشد. وانگهی ممکن است بدون آن‌که متوجه باشیم، طبع جدید نیز همان نقش قدیم را ایفا کند» (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۱۰۶-۱۰۷). کیفر دادن، اجرای ساماندهی شده درد و رنج است و اتفاقاً «یکی از ویژگی‌های مجازات قصد ایراد درد از سوی کیفردهنده بر کیفرشونده است» (Zaibert, 2006, p.48). در این جا باید میان انگیزه اجرای کیفر و قصد موجود در اجرای آن تفکیک قائل شد: انگیزه می‌تواند اصلاح‌گرایانه و خیرخواهانه باشد، اما قصد نهفته در اجرای کیفر، چیزی جز قصد ایراد درد و رنج با انگیزه مثبت و اصلاح مرتکب جرم نیست و هر گاه محکومی کیفر می‌شود، «او قصدمندانه صدمه می‌بیند. اگر بزهکاری در اثر اجرای کیفر، رنج نبرد یا به هر صورتی صدمه نبیند، گویی مجازات نشده یا مجازات کردن وی چندان موفقیت‌آمیز نبوده است» (Tadros, 2011, p.1).^{۲۵} در تفکیک درد و رنج نیز باید گفت درد ناشی از کیفر، محل مشخصی دارد و عینی است، اما رنج ناشی از آن است که تمام وجود فرد را فرا می‌گیرد و جسم و روان را درگیر می‌کند و آثاری درازمدت را بر جای می‌گذارد و ممکن است به چشم نیاید، اما سراسر وجود فرد را بگذرد. مسئله اخلاقی فراروی ایراد و درد رنج نیز این است که

۲۵. باید در نظر داشت که قانون‌گذاران برخی از کشورها «چون ایالات متحده، عمداً تصمیم به تمایل به تنبیه کردن کیفری دارند. شاید برخی کشورها از شکل‌هایی از مجازات کردن دور شده باشند، ولی همزمان ازدیاد تعداد زندان‌ها و نیز افزایش جمعیت کیفری زندان‌ها و نیز جرائمی که موجب کیفر حبس می‌شوند» (A. Frost, 2006, p.1, 103). خود حاکی از گرایش آنان به کیفر است. به علاوه، چنان‌که گارلند می‌گوید باید این موضوع را نیز مورد توجه قرار داد که «دولت‌ها و نیروهای سیاسی، مجازات را عرصه مفیدی برای انجام فعالیت‌های ایدئولوژیکی یافته‌اند. در صورتی که چنین مسئله‌ای واقعیت داشته باشد و جنبش‌های سیاسی مرتبط با آن، قادر باشند از مجازات‌ها و نمادهای کیفری به عنوان استدلالی متقاعدکننده در تحمیل حاکمیت، مشروعیت و سلطه‌گری خود استفاده کنند، این مسئله از طریق این واقعیت میسر شده است که مجازات ابزار مناسبی برای متقاعد ساختن است» (گارلند در موسوی‌مجاب، ۱۳۹۹، ص ۱۵۶).

ما این وظیفه مطلق و اولیه اخلاقی را داریم که به دیگران درد و رنج وارد نکنیم و نمی‌توان از این وظیفه اولیه به این علت که فرد عملی بد را انجام داده است و باید به آن واکنش درخور آن را نشان داد، عدول کرد.

با توجه به ماهیت کیفر، دیدگاهی که ما در مورد توجیه کیفر ارائه می‌دهیم، باید با اندیشه ما در مورد چگونگی امر خوب و نیک و تمایز آن از امر نادرست و زشت همخوانی داشته باشد، «چراکه این موضوع در اصل بازنمایی تفکر و برداشت ما در مورد مفهوم امر درست و نادرست است» (Lacy, 1988, p.13). سؤال جدی این است که آیا ما در موارد غیرکیفری، اعمال سرزنش جزایی، تنبیه، درد و رنج و خشونت را بر دیگری امری درست و موجه می‌دانیم یا خیر؟^{۲۶} و^{۲۷} به همین جهت، باید گفت موضوع و مسئله اساسی مکافات‌گرایان، توجیه «رنج دادن»^{۲۸} است و نه کیفر (Beman in Duff, 2011, p.438). از این رو، پرسش بنیادین و پرسمان خیز در برابر مکافات‌گرایی به توجیه کاربست خشونت و اعمال قصدمندانه درد و رنج بر انسانی دارای ادراک و احساس برمی‌گردد. به نظر می‌رسد که در حالت معمول، اگر مردم جامعه را در برابر این گزاره قرار دهیم که شخصی منزل دیگری را تخریب کرده است مردم نمی‌گویند که قاعدتاً و متقابلاً او نیز مجاز به تخریب منزل آن شخص مرتکب است، بلکه دیدگاهشان بر گرد موضوع ترمیم و جبران خسارات می‌چرخد و به ندرت و سختی پا را از این حد فراتر می‌نهند. اگر ما فرد/ جمعی را مشاهده کنیم که دیگری/ دیگران را مورد ضرب و جرح قرار می‌دهد، این وضعیت بر ایمان رخدادی طبیعی و عادی نیست و صرف این که شخص مضروب کار بد یا زشت یا نادرستی انجام داده است، منجر به توجیه ضرب متقابل وی نخواهد شد، زیرا پاسخ بدی را با بدی دادن، از نگاه ما امری نیک و ارزشمند و سزاوار احترام نیست و این مسئله، چالش کلان نظریه‌های توجیهی کیفردهی است.

کیفر دادن را نمی‌توان از نظر اخلاقی توجیه کرد، «چراکه هسته اساسی کیفر این است که صدمه‌ای را بر [جسم یا روان فرد یا هر دوی آن‌ها] وارد می‌کند» (Zimmerman, 2011, p.3). آنچه

۲۶. باید در نظر داشت طرح این پرسش بدین معنا نیست که نگارنده مکافات‌گرایی را به انتقام، قصاص و مقابله به مثل فرومی‌کاهد، بلکه صرفاً بیان از طرح یک درآمد است برای پاسخ به یک پرسش اساسی، که ماهیت کیفر بر اساس توجیه‌های مکافات‌گرایانه، آیا می‌تواند امری درست، خوب و اخلاقی تلقی شود؟

۲۷. می‌توان گفت در سیاست‌گذاری غالب کشورها یک نوع ناسازگاری وجود دارد و آن این که «چگونه از یک طرف، به‌کارگیری کیفر جسمانی بر کودکان توسط والدین یا معلمان تقبیح می‌شود و از طرف دیگر، نظام کیفری گسترش پیدا کرده است؟» (Fassin, 2018, p.27).

نظریه‌های توجیهی کیفر نیز درصدد آن‌اند خود‌گویای آن است که کیفر، به صورت طبیعی، امری خوب و خوشایند تلقی نمی‌شود. استدلال اساسی در برابر توجیه کیفر این است که «یک فرض [اساسی و بنیادین در اخلاق] وجود دارد که ایراد صدمه به دیگری نارواست و کیفر نیز دربرگیرنده ایراد عمدی صدمه است» (Rebuck, 2011, p.75) و چون کیفر ایراد عمدی درد و رنج بر دیگری، با هر انگیزه مثبتی، است، توجیه آن جز از منظر توجیه وسیله بر مبنای هدف امکان‌پذیر نیست. نقد اساسی که به مکافات‌گرایی وارد است و بسی بغرنج‌تر «از اهمیتی که به جرم و سرزنش فرد [در نظام عدالت کیفری] داده شده است، چتر مشروعیتی است [که آموزه مکافات‌گرایی] بر [ایراد] درد و رنج گسترده است» (Christie, 1981, p.46). این موضوع، جدای از مشروعیت قانونی که به کیفر داده است، از نظر اجتماعی نیز، گاه گرایش به ایراد کیفرهای شدید، خود کارکردی آموزشی را برای جامعه دارد. در کنار این، آنچه مکافات‌گرایی به آن کمتر توجه دارد، این است که به نام سزا، قاعده‌ای اخلاقی چون عفو و گذشت خدشه‌دار می‌شود و «حتی اگر از نظرگاه فردی، انتقام، امری تا حدودی طبیعی [البته نه به معنای پذیرفتنی بودن] بنماید، اما برای جامعه و دولت، این پذیرفتنی نیست که کنش و واکنش انتقام‌جویانه را در جامعه مورد تأیید قرار دهند یا نهادینه کنند، بلکه جامعه به گذشت و رواداری، بیشتر نیاز دارد» (Morisi, 2014, p.48). پرسش نغز دیگری که در برابر مکافات‌گرایی روی می‌نماید این است که وظیفه اخلاقی آدمیان در برابر کار نادرست دیگران چیست؟ پاسخ می‌تواند از چند منظر باشد: این‌که به شیوه‌ای پیش رفت که مانع ارتکاب دوباره رفتار ناروا گردد؛ یا مطابق قاعده طابقاً النعل بالنعل، مشابه و همسان رفتار مرتکب را بر او اجرا کرد، و یا وفق منش و سیره درست با او روبه‌رو شد.

۲-۲. تأملی در باب تلقی از کیفر چون وظیفه

همان‌گونه که پیداست، اساس نظریه مکافات‌گرایی در تلقی از کیفر چون وظیفه است. جان استوارت میل در نقد دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت بیان می‌دارد کسی که فضیلت را برای فضیلت می‌خواهد، یا به این سبب است که تصور داشتن آن یک لذت است یا به این سبب که تصور نداشتن آن یک رنج است یا به علت این هر دو با هم (میل، ۱۴۰۲، ص ۱۱۵). اگر بر این باور باشیم که منشأ واکنش کیفری در احساسات یا شهود یا برآمده از عقلانیت تغییرناپذیر ماست، در این صورت، نوعی از ذات‌گرایی اخلاقی را پذیرفته‌ایم که جدای از عدم امکان تغییر در اخلاق و

مصادیق آن، میل به کیفر را در درون افراد و نوعی میل طبیعی یا ذاتی قلمداد کرده‌ایم که در این صورت، امکان تغییر کیفر نسبت به یک عمل خاص، ممکن یا محتمل نیست و از طرف دیگر، در مواردی که عملی جرم‌زدایی شده است و به مناسبت آن هم کیفرزدایی شده است، توجیه چرایی عدم تمایل به کیفر آن، موجب تأمل است. در کنار این، این موضوع که شهود و ندای درونی ما به کدام سمت گرایش دارد قابل بحث است. اگر از مردم سؤال کنیم، فردی منزل دیگری را تخریب کرده است، آیا آنان کیفر را واکنش سزاوار آن می‌دانند یا بیان از جبران خسارت دارند. کیفر از منظر مکافات‌گرایی، اگر مبتنی بر وظیفه باشد و هیچ هدف و تمایلی در ورای آن نباشد، بر این پایه استوار است که من آن را صرفاً به این علت و هم به این دلیل انجام می‌دهم که آن را وظیفه خود می‌دانم، اما این که من خود را ملزم می‌دانم آنچه وظیفه من است را انجام دهم، مبتنی بر سائق و کششی درونی در من است که انجام وظیفه، درست و خوب است و این خود موجب می‌شود بنیاد موضوع تغییر یابد و بر این اساس، وظیفه انجام نمی‌شود صرفاً و فقط از آن جهت که وظیفه است. همچنان باید در نظر داشته باشیم از نظر کانت، دو غایت الزام‌آور داریم: بهبود خودمان و شادکامی دیگران (استور، ۱۴۰۲، ص ۲۸۵) و اگر چنین باشد، وظایف در خدمت این دو وظیفه متعالی قرار می‌گیرند و در واقع، وظیفه صرفاً به خاطر وظیفه بودنش انجام نمی‌گیرد.

۳-۲. بازاندیشی توجیه کیفردهی بر پایه میل و گرایش انسان

اگر یکی از دلایل توجیهی کیفر در چهارچوب سزادهی، توجیه بر اساس میل انتقام‌جویانه افراد باشد، فارغ از چگونگی اثبات وجود این میل و این که اساساً انسان چنین میلی را داراست یا خیر، «عمل بر اساس امیال انتقام‌جویانه، غیر اخلاقی است» [کما این که الزاماً برخی از امیال انسان، مورد تأیید اخلاق نیست]، حتی اگر این میل موجب رضایت‌مندی یا لذت شود، چراکه تبعیت از تمایلات دیگرآزارانه، از منظر اخلاقی مردود و ناموجه است» (pereboom, 2014, p.158). حتی باید گفت اگر انسان‌ها در برابر امر بد، واکنش بدی داشته باشند یا دارند، به این معنا نیست که این واکنش صحیح است یا باید از منظری اخلاقی آن را مورد تأیید قرار داد و این استدلال که چون بیشتر افراد، در چنین حالت‌هایی برانگیخته می‌شوند،^{۲۹} نمی‌تواند مبنایی برای توجیه کنش‌ها

۲۹. در قوانین «ایسلند برای مدت‌ها مجازات قتل پرداخت جزای نقدی به بازماندگان و یک امر مدنی بوده است» (Friedman, 1979, p.400). از منظر مخالفان اخلاق‌گرایی قانونی همچون هربرت هارت، در جرائمی که با عنوان جرائم علیه اخلاق شناخته می‌شوند، «وقتی هیچ قربانی‌ای وجود ندارد و صرفاً یک قاعده اخلاقی نقض شده است» (هارت، ۱۳۸۸، ص ۹۵)، نمی‌توان گفت مرتکب درد و رنجی را که به دیگران وارد کرده است، تحمل می‌کند.

یا واکنش‌ها باشد، زیرا همه واکنش‌های بشری همانند حسادت، بخل و حرص را نمی‌توان توجیه کرد.

اگر بنیان مکافات‌گرایی را بر سزاواری مرتکب جرم در تحمل درد و رنج بدانیم،^{۳۰} چنین چیزی در بطن خود نوعی از انتقام را جای داده و باید گفت «انتقام جویی به شیوه شگفتی‌آوری نایبناست» (کنستان، ۱۴۰۳، ص ۱۷۳). بدین سان، مکافات‌گرایی «که مجازات را بر احساسات پست و دانی بشری مبتنی کرده» (یزدیان جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۳)، چیزی نیست جز اعتبار بخشیدن به انتقام؛ آنچه تنبیه می‌کند و پایه توجیهی خود را بر این بنا استوار می‌کند که این، سزای عمل ارتكابی است، انتقام نام دارد. بی‌راه نیست اگر گفته شود «عنوان پرطمطراق کیفرهای مکافات‌گرا صرفاً نامی اغواکننده و مؤدبانه برای چهره سنتی، غیراخلاقی و خشونت‌بار انتقام است» (Pratt, 2008, p.387).^{۳۱} تلافی یا انتقام زیر نام واکنش قانونی، محکوم به بطلان است،^{۳۲} چراکه واکنش‌هایی چون تلافی که غریزی پنداشته می‌شوند، بر بنیان احساس و هیجان ناهشیار آدمی استوار خواهد گشت و نه قانون برتافته از خرد آدمی و اساساً «یک تئوری پیشرفته کیفری باید غرایز آدمیان را تربیت کند نه این‌که مهار آن را بگسلاند» (Tebbit, 2000, p.169).^{۳۳} از آن‌جاکه ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که انسان تمایل به ایراد درد و رنج بر دیگری دارد یا از سرناچاری و در بستر اجتماع این را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم آموزش می‌بیند و از آن‌رو که بخشش می‌تواند جامعه را به کمال و آرامش برساند، قانون، دست‌کم، نباید گرایش به درد رساندن را با هر توجیهی در جامعه موضوعی عادی و امری منطقی و معقول بنمایاند.

۳۰. اگرچه درد و رنج ویژگی و خصوصیت کیفر در همه نظریه‌های توجیه کیفر است، اما در این نوشتار، از منظر نقد مکافات‌گرایی و بر اساس نقد آن در درون اخلاق وظیفه‌گرا به آن پرداخته می‌شود و این گفته بدان معنا نیست که از منظر پیامدگرایانه، ماهیت کیفر تغییر می‌یابد. همان‌گونه که پیداست، از منظر فایده‌گرایانه نیز ماهیت کیفر، درد و رنج است و در همین راستا بیان شده است: هر مجازاتی توأم با درد و رنج برای مرتکب است یا درد و رنج جزء ویژگی‌های ضروری مجازات است (فرح‌بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷-۲۹۸). با این وصف، آنچه در این نوشتار و در این بخش، موضوع بحث است، نقد توجیه مکافات‌گراییه کیفر است و بر این اساس باید در نظر داشت توجیه اخلاقی کیفر مرگ فقط از منظر مکافات‌گرایانه مطرح نیست، بلکه از چشم‌اندازی پیامدگرایانه نیز به توجیه آن پرداخته شده است. اما آنچه در یک وجه، تمایز مکافات‌گرایی از فایده‌گرایی را موجب می‌شود آن است که مکافات‌گرایان «رنج ناشی از مجازات را نه تنها امر مذمومی تلقی نمی‌کنند، بلکه چه بسا امر ممدوحی می‌دانند» (فرح‌بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۹۸).

۳۱. آلبر کامو، اندیشمند فرانسوی، با زبانی گویا در نقد کیفر مرگ می‌نویسد: «بیایم آن را به نامی بخوانیم که عاری از هر جنبه انسانی است، جز این‌که دست‌کم حقیقتش را برملا می‌کند و به ما امکان می‌دهد آن را چنان‌که هست بشناسیم: انتقام» (کامو، ۱۳۹۹، ص ۴۰).

۳۲. همچنان‌که بیان شده است، اخلاق برای تقلیل یک شر، به شر دیگری متوسل نمی‌شود (فرح‌بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۹۶).

۳۳. «هر کسی می‌داند آنچه موجب ترافیک بزرگراه می‌شود تصادف وحشتناکی است که مردم فقط از روی کنجکاوی نیست که تماشايش می‌کنند» (سانتاگ، ۱۴۰۱، ص ۷۵).

آنچه موجب نقد کیفر مکافات‌گرایانه است، ناسازگاری میان دو نگاه ناهمگون به این موضوع واحد است که مردم در حالت عادی خشونت را نقد و نفی کنند و صدمه رساندن به جسم یا روان فرد را امری مذموم و غیرموجه تلقی کنند و در حالت کیفردهی، بخواهند آن را موجه بدانند و بر این اساس، نمی‌توان توجیهی اخلاقی برای «پاسخ بدی را با بدی دادن» در نظر گرفت، زیرا ایراد درد و رنج توجیه‌پذیر و خردپسند نیست.

۲-۴. استحقاق و ناسازگاری تناسب میان جرم و کیفر

مکافات‌گرایی بر همانندی میان کیفر و عمل ارتكابی تأکید دارد و در همین راستا، بحث از ضرورت تناسب میان جرم و کیفر را مطرح می‌کند.^{۳۴} اگرچه در خوانش نوین از این نظریه، چگونگی وضعیت ذهنی مرتکب جرم نیز مورد توجه قرار می‌گیرد، اما پر واضح است که هرگز نمی‌توان به سنجشی دقیق از وضعیت مرتکب در حین ارتكاب جرم و احوال ذهنی و روانی حاکم بر وی در هنگام انجام جرم، به‌ویژه در جرائمی چون قتل، دست یافت. بنابراین، هرگونه قضاوت صرفاً ارزشی و بر مبنای احتمالات خواهد بود. در چنین وضعیتی، مفهوم مماثلت به چالش کشیده می‌شود، چراکه در اجرای کیفر، لاجرم باید در تمام جزئیات نیز همین همسانی رعایت گردد.^{۳۵} درد و رنج و فشارهای روانی ناشی از درماندگی میان مرگ و زندگی، خود مجازات مضاعفی است که به صورتی اندیشیده و به نام کیفر قانونی یا موجه اعمال می‌شود. در کنار توجیه‌ناپذیری خود کیفر، توجیه حالت‌هایی چون بازداشت موقت، که شخص صرفاً متهم بوده و گاه مدت زمان طولانی را در زندان یا بازداشتگاه طی می‌کند، خود، توجیهی به مراتب بیشتر از کیفر مبتنی بر محکومیت را می‌طلبد.

رعایت تناسب میان جرم و کیفر، ورود نرم مکافات‌گرایی به اصول حقوق جنایی در حوزه کیفردهی است. اما چگونه می‌توان صرف همخوانی ظاهری کیفر با ضرر ایجادشده را تناسب قلمداد کرد، به‌ویژه آن‌که میان جرم و کیفر، پیوند ذاتی وجود ندارد؟ به تعبیری، این تصور که برای هر رفتاری که در زمره جرائم آید، لاجرم باید برایش کیفر چون واکنش دردآور و رنج‌آور،

۳۴. اگرچه این بخش از نوشتار، با توجه به پرسش اساسی آن و روش نقد ایده کیفردهی در آموزه مکافات‌گرایی، پیوندی سراسر با تأملات مطرح‌شده ندارد، اما از این جهت بیان آن ضرورت دارد که یکی از مدعاهای اساسی مکافات‌گرایی در تناسب میان بزه و کیفر نقد کرده و این نظریه از منظر چگونگی تناسب بخشی نیز قابل نقد است.

۳۵. در این باب، در نقد تناسب در کیفردهی و ایراد بر فاصله زمانی و درد و رنجی که محکوم به اعدام از زمان صدور حکم تا اجرای آن تحمل نموده، بیان گردیده اگر قرار است عدالت در اثر اجرای اعدام، اجرا شود، «تنها در صورتی حقیقتاً اجرا می‌شد که قاتل، پس از آن‌که قربانی را از ماه‌ها قبل، از قتل او آگاه می‌کرد، عاقبت یک روز به خانه‌اش وارد می‌شد، او را محکوم می‌بست و ساعت مرگش را مشخص می‌کرد و در نهایت، در زمان مقرر او را به تیغ می‌سپرد» (کامو، ۱۳۹۹، ص ۴۴).

اعمال شود، دقیق نمی‌نماید. این امکان وجود دارد رفتاری خاص جرم‌انگاری شده باشد، ولی واکنش به آن، ضمانت اجرای ترمیمی باشد. در همین ارتباط باید گفت، یکی از نقدهای جدی بر مکافات‌گرایی از جانب طرف‌داران آموزه عدالت ترمیمی قابل طرح است، چه رویکرد ترمیمی به حقوق جنایی و به «عدالت، هدفش ترمیم و احیای مجرم است. بازداشت شدن و متهم شدن به ارتکاب یک جرم معمولاً به از دست دادن کرامت انسانی منجر می‌شود» (شیکر، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱). در واقع، چنان‌که پیداست، عدالت ترمیمی با تأکید بر فرایندهای جایگزین، با هدف ترمیم و جبران خسارات وارده بر بزه‌دیده و رعایت منافع و خیر آنان و نیز با تأکید بر شیوه‌هایی در جهت عدم کیفردهی، شکل دیگری از عدالت را تعریف می‌کند؛ عدالتی که مکافات‌گرایانه نیست و آن را از طریق درد و رنج موجود در ماهیت کیفر دنبال نمی‌کند.

آنچه در بحث از تناسب مطرح می‌شود، در کنار ایرادهای ماهوی به موضوع چگونگی متناسب‌سازی، بر این فرض استوار است که آن‌که محکوم می‌شود، سزاوار کیفر است، درحالی‌که میان محکوم شدن و سزاوار کیفر بودن، نسبت تساوی وجود ندارد. آنچه در دعوای کیفری، در نهایت شخص به آن محکوم شده، واقعییتی است که قاضی به آن نائل آمده، نه این‌که حقیقت همان باشد، چراکه خطاهای موجود در فرایند دادرسی کیفری و چالش‌های فراروی نظام ادله در دعوای کیفری، در قطعیت واقعی حکم تردید ایجاد می‌کند. به عنوان مثال، «مرکز [بررسی] محکومیت‌های نادرست، اثبات کرد ۵۹/۵ درصد از چهل و دو محکومیت به قتل که از سال ۱۹۷۰ ثبت شده است، به‌طور کلی، متکی بر اقرارهای نادرست متهم یا متهمان بوده است» (Douglas et al, 2006, p.500). در این صورت، به‌سادگی نمی‌توان گفت که محکومین به کیفر، هم در اصل محکومیت و هم در میزان کمی و کیفی آنچه به آن محکوم گشته، مستحق بوده‌اند.

۵-۲. عدالت جنایی و عدالت توزیعی؛ چالش مسئولیت فرد و جبرهای ساختار اجتماعی

در گستره حقوق کیفری باید به افتراق میان مبنای مسئولیت جنایی و مسئولیت اخلاقی توجه کرد. مسئولیت جنایی به علت پیوند قانون کیفری با جامعه، بر اساس مسئولیت اجتماعی استوار گشته است و جرم بسان شدیدترین حالت نقض نظم عمومی نگریسته می‌شود. نباید از نظر دور داشت که مبانی و شرایط مسئولیت اخلاقی و نیز واکنش در برابر قواعد اخلاقی، متفاوت از مسئولیت جنایی است. مکافات‌گرایی، زمانی‌که از سزاواری فرد برای سرزنش-کیفر صحبت

می‌کند، مرتکب جرم را کسی می‌داند که با اراده آزاد خود دست به انتخاب زده و به همین جهت مسئول است.^{۳۶} بر پایه این پیش فرض، او فردی است که خیر و نیکی خود را رقم می‌زند. در مقابل، گروهی که به آزادی ارادی مرتکب جرم مشکوک‌اند، «مکافات‌گرایی را رد می‌کنند، چراکه چنین توجیهی برای سزاواری مرتکب به کیفر دادن بر اساس شک‌هایی که آنان در وجود اراده آزاد مطرح می‌کنند، منطبق نیست» (Shaw, 2019, p.99). شرط مسئولیت، قابلیت سرزنش فرد است و شرط ضروری سرزنش، وجود آزادی اراده است و چنانچه بر این باور باشیم که فرد فاقد اراده آزاد است، نمی‌توان او را سرزنش کرد، چون که «کنترل فرد بر رفتار و اعمال خود پایه انتساب عمل به اوست که [نظریه مکافات‌گرایی] به این مبنا در انتساب عمل [و نه اسناد] نیاز دارد» (Shaw, 2019, p.99). بر این اساس، اگرچه مکافات‌گرایان وجود آزادی اراده مرتکب را فرض می‌گیرند، اما همین ایده موجب خواهد شد که اگر نقش عواملی را که بر آزادی اراده مؤثر واقع می‌شوند، اثبات شود، به تناسب این اثر، مسئولیت جنایی و به تبع سرزنش و کیفر، تعیین گردد و به همین دلیل، «شک‌گرایی در اراده آزاد، هر نوع از عمل سرزنش کردن که مسئولیت اخلاقی فاعل را بر اساس مفهوم و مدلول سزاواری فرض گرفته باشد، زیر سؤال می‌برد» (pereboom, 2014, p.127). در جوامع کنونی، فرد درون ساختارهای اجتماعی قرار گرفته است و این‌گونه نیست که او را گزینش‌گر اصلی تصمیم‌ها و کنش و واکنش‌های خود قلمداد کرد. نظریه مبتنی بر مسئولیت فردی، رابطه علیت را نیز در قالبی مکانیکی و عددی تعریف کرده است و نقش عوامل دیگر و سیمای ناپیدای جبر را نادیده می‌گیرد. در دنیای امروز، فرد فقط درون ساختار اجتماعی جامعه خود قرار نگرفته است، بلکه در اثر تکامل فناوری، در محیط سایبر غوطه‌ور است و جهان سایبری بسیاری از واقعیت‌ها و نگرش‌ها و طرز تلقی او از زندگی را شکل می‌دهد. مکافات‌گرایی به فروکاستن مسئولیت ساختاری و اجتماعی به مسئولیت فردی اقدام کرده و امر ساختاری، به فردی - روان‌شناختی تقلیل داده شده است. این واقعیت‌گزنده را نباید نادیده گرفت که جامعه در صورتی می‌تواند یکی از اعضایش را مجازات کند که تمام تکالیف خود را در قبال او انجام داده باشد و به تعبیری، در صورتی می‌تواند از او انتظار رعایت مسئولیت اجتماعی خود را داشته باشد که پیش‌تر، حقوق فردی او پاس داشته

۳۶. بر پایه رویکرد معاصر از مکافات‌گرایی، «به رسمیت شناختن آزادی فردی و در نتیجه، قبول اثر سزادهنده برای مجازات، محکوم را به سمت تأمل درباره عمل و آینده خود سوق می‌دهد» (پرادل، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱). این امر نیز نوعی از احساس مسئولیت را در قبال عمل خود ایجاد خواهد کرد و بر این اساس، کیفر فقط وجهی مکافات‌گرایانه ندارد و نوعی از پیامد‌گرایی در آن مشاهده می‌گردد.

شده باشد.^{۳۷} عدالت کیفری در صورتی می‌تواند نمودی از عدالت استحقاقی باشد که ابتدائاً عدالت توزیعی - اجتماعی در جامعه رعایت شده باشد و به‌راستی چگونه می‌توان از شخص بینوایی که خود، قربانی عدم تحقق عدالت اجتماعی گردیده و جامعه به او مهارت‌های لازم و فرصت‌های رشد را نداده، انتظار مسئولیت‌پذیری داشت؟^{۳۸} اگر جامعه - دولت می‌خواهد بر پایه نقض مسئولیت اجتماعی از جانب مرتکب جرم، اعمال کیفر را توجیه کند، «در قدم اول باید برای همگان آشکار شده باشد که دولت تمامی توان و ابزارهای خود را برای از بین بردن بی‌عدالتی به کار گرفته است» (Gargarella, 2011, p.7)، زیرا چنان‌که پیداست، ارتکاب جرم در بیشتر موارد خود معلول شرایط محیطی است و «بزه‌کاران بیشتر قربانی اند تا گناهکار. این جامعه است که مسئول سقوط آنان است» (مالوری، ۱۳۸۸، ص ۲۷۳) و باید هر فقره ارتکاب جرم را واکاوی کرد تا سهم و نقش جامعه در شکل‌گیری فرایند مجرمانه مشخص شود.

۲-۶. مکافات‌گرایی و مسئله سزاواری

دادگاه‌های کیفری روزانه همت خود را برای محکومیت شمار فراوانی از اشخاص به کار می‌گیرند. اگر از قضات سؤال شود چرا حکم به کیفر می‌دهید و چه هدفی در ورای این حکم وجود دارد، به موارد متعددی اشاره می‌کنند، از جمله این‌که، مرتکب عمل شدیدی را انجام داده است و باید بتوان رفتارش را تحمل کند و به تعبیری، دین خود را به بزه‌دیده و جامعه ادا کند. از دیگر سو، مکافات‌گرایان با این «مدعا موافق‌اند که مجازات کردن بزه‌کار به بیش از آنچه سزاوار است، از نظر اخلاقی غیرموجه است» (Rebuck, 2011, p.75). مدعای آموزه مکافات‌گرایی چنین عنوان می‌شود که باید مرتکب جرم را مجازات کرد، چون او سزاوار آن است، و استحقاقش از این جهت است که او جرم مرتکب شده و در هنگام ارتکاب نیز وضعیت ذهنی - روانی سالمی داشته است. اما نباید فراموش کرد که «همه آدم‌ها در طول عمرشان لاقلاً یک بار مرتکب اشتباه می‌شوند»

۳۷. ویکتور هوگو در داستان کلود ولگرد، به ترسیم آثار ساختارهای اجتماعی مؤثر بر ارتکاب جرم می‌پردازد و نوعی از اجبارهای مؤثر بر آزادی اراده را به تصویر می‌کشد. کلود در برابر رئیس دادگاه با اشاره‌ای عمیق به نقش پیچیده عوامل اجتماعی در ارتکاب جرم، چنین بیان می‌دارد: «البته دزدی کرده و مرتکب قتل هم شده‌ام، ولی شما آخر از خود بیرسید که من چرا دزدی کرده‌ام، چرا آدم کشته‌ام؟ آقایان قضات، اگر راست می‌گویید به این دو سؤال جواب بدهید!» (هوگو، بی‌تا، ص ۵۵). هوگو خود به این پرسش‌های بی‌پاسخ کلود جواب می‌دهد و بر این باور است که «تقدیر او را در اجتماع چنان فاسدی انداخت که ناچار کارش به دزدی کشید. سپس اجتماع او را در زندان چنان بدی گرفتار کرد که عاقبت دست به آدم‌کشی زد» (هوگو، بی‌تا، ص ۶۰). در همین ارتباط، کامو پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که باید درباره آن درنگ کرد: «آیا جامعه دست‌کم تا حدودی، مسئول جنایتی نیست که خود با این قاطعیت تنبیه می‌کند؟» (کامو، ۱۳۹۹، ص ۴۸-۴۹).

۳۸. در همین ارتباط بیان شده است عدم توجه آموزه سزادهی به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی ناظر به بزه‌کاری و پاسخ‌دهی به بزه، از جمله مهم‌ترین انتقادهای وارد بر آن است (غلامی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۶).

(کلیما، ۱۴۰۱، ص ۴۸۹) و چه بسا آن اشتباه کشتن یک انسان باشد. افزون بر این، درد و رنج نهفته در کیفر نه فقط بر او، بلکه بر خانواده و افراد بی‌گناه متأثر از وضعیت محکوم علیه نیز تحمیل می‌شود، درحالی‌که بر اساس پذیرش ایده این آموزه در توجیه اخلاقی کیفر، «کیفر در صورتی موجه خواهد بود که بر بزهکار اعمال شود نه بر اشخاص بی‌گناه» (Duff in White, 2011, p.9).

از این رو و بر پایه اصل شخصی بودن کیفر، فقط باید مرتکب جرم متحمل کیفر گردد.

مسئله مهم دیگر در رویکرد مکافات‌گرایی این است که اگر پذیرفته شود بزهکار باید سزای عمل خود را ببیند، در وهله نخست باید دانست که بزهکار کیست؟ آیا لزوماً باید هر شخصی که قانون کیفری را نقض کرد، بزهکار دانست؟ از منظر اجتماعی تا چه میزان تمامی ناقضان قانون کیفری بزهکار محسوب می‌شوند؟ پرسش فراروی مکافات‌گرایی این است که سزای حقیقی مرتکبان جرم، در فرض توجیه سزاواری، چیست؟ باید گفت از این گزاره که باید هر عمل، واکنش سزاوار خود را داشته باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که کیفر همان چیزی است که مرتکب استحقاقش را دارد و بر این اساس، هم در اتصاف و صف بزهکار به یک شخص تردیدهای متعدد می‌تواند وجود داشته باشد و هم در آنچه او سزاوار آن است.

در نظام‌های کیفری که تقسیم دوگانه جرم به جرائم طبیعی و قراردادی پذیرفته شده است، کیفر دادن جرائم با ماهیت قراردادی که تعداد آن‌ها بیش از جرائم طبیعی نیز هست، بیشتر محل تردید است. در این جرائم، توجیه «سرزنش‌پذیری بسیار دشوارتر خواهد بود» (Husak in Duff, 2005, p.70). در کنار این، یکی از مسائل غامض فراروی حقوق جنایی در دنیای امروز، افراط در جرم‌انگاری و کیفری قلمداد کردن اعمالی است که حتی در مورد ناهنجار بودن بعضی از آن‌ها نیز تردید وجود دارد. گاه اشخاص به علت ارتکاب اعمالی کیفر می‌شوند که آن عمل نباید وفق اصول و قواعد جرم‌انگاری داخل در قلمرو کیفری می‌شد و در این صورت، نمی‌توان گفت آنان که محکوم به ارتکاب جرم می‌شوند، سزاوار کیفرند. شاید مکافات‌گرایان در برابر این ایده پاسخ دهند که ما در پی سرزنش انانی هستیم که در حقیقت بزهکارند، اما باید گفت که چگونه می‌توان دانست چه شخصی و در چه شرایطی حقیقتاً بزهکار است؟ به‌ویژه در دنیای کنونی که حقوق جنایی، پلیسی و امنیت‌گرا شده است و ما با پدیده سیاسی شدن حقوق کیفری روبه‌رویم. در همین ارتباط بیان شده است که مکافات‌گرایان درصدد توجیه کیفر از منظری اخلاقی‌اند، بدون این‌که بسترها و زمینه‌های سیاسی آن را به‌طور کافی

مورد توجه قرار دهند (Duff in White, 2011, p.6). در همین راستا باید به جنبه سیاسی کیفر توجه کرد و نباید مجازات را پدیده‌ای پنداشت که صرفاً ماهیتی اخلاقی یا اجتماعی دارد. گاه نظریه‌های کیفری به توجیه امری مبادرت کرده‌اند که به نام جامعه یا اخلاق اعمال می‌شود، ولی ضرورتاً این‌گونه نبوده است. پرسشی که در مقابل مکافات‌گرایی قرار می‌گیرد این است که «چه شخصی، چه کسی را کیفر می‌دهد» (Duff in White, 2011, p.7) و چرا کیفر می‌دهد. همان‌گونه که پیداست، در جهان کنونی، این دولت است که مجری قانون است و ضمانت اجرای کیفری توسط او اجرا می‌شود. آنچه در بیشتر نظریه‌های سیاسی موجه‌انگار کیفردهی مورد تأکید است، ضرورت حفظ نظم و تضمین امنیت عمومی است که رویکردی پیامدگرایانه دارد. به عبارتی دیگر، بیم آن هست که مکافات‌گرایی در دام توجیه اخلاقی مجازات و کیفرهایی قرار گیرد که دولت‌ها به کام خود و به نام سزاواری یا عدالت اجرا می‌کنند و از این منظر، دولت‌هایی که طرف‌دار کیفرهای شدیدند، بر اساس توجیه مکافات‌گرایانه اقدام به کیفرگذاری و کیفردهی شدید خواهند کرد و آموزه مکافات‌گرایی، حتی بدون آن‌که خود بخواهد، در چنبره توجیه استفاده از کیفرهای شدید و گاه غیرانسانی قرار گرفته است.^{۳۹}

یکی از استدلال‌های طرف‌داران مکافات‌گرایی این است که مرتکب از طریق ارتکاب جرم، امتیازات یا منافعی را به دست آورده است و باید در برابر این برخورداری ناروا، مابه‌ازای آن را پرداخت کند و بر این اساس، کیفر توجیه می‌شود. در مقابل، باید گفت جبران خسارت در امر خصوصی یا خسارات تنبیهی، مصداقی از جبران در برابر به دست آوردن منافع غیرعادلانه است. این‌که آیا بدون اعمال کیفر می‌توان به نظم عمومی تضمین بخشید و آیا می‌توان روابط شهروندان را بدون ارجاع به خشونت و کیفر تنظیم و تمشیت کرد؟ پاسخی که والتر بنیامین می‌دهد، این است که بدون تردید، روابط میان اشخاص [در حقوق] خصوصی سرشار از نمونه‌های این حالت است (بنیامین، ۱۳۹۹، ص ۱۰۷). در همین راستا، از منظر بکاریا،^{۴۰} «هدف کیفر جز آن نیست که بزهکار را از زیان رساندن دوباره به شهروندان باز دارد» (بکاریا، ۱۴۰۰، ص ۶۷)،

۳۹. دفاع اجتماعی از جمله آموزه‌هایی است که می‌توان از ایده‌های آن در نقد مکافات‌گرایی الهام گرفت، چه این‌که این مکتب به اصلاح و درمان مرتکب توجه کرده و ناکارآمدی بسیاری از سیاست‌های کیفری در قبال جرم را اعلام نموده و این آموزه «علیه برداشت سنتی [است] که انحصاراً بر حقوق کیفری [اعمال کیفر علیه پدیده مجرمانه] تأکید دارد» (آنسل، ۱۴۰۱، ص ۴۴).

۴۰. البته باید در نظر داشت نقدهای جدی نیز بر ایده سودمندی کیفرها وجود دارد که موضوع این مقاله نیست و اشاره نویسنده به بکاریا، به معنای عدم توجه به چالش‌های فراروی آموزه بکاریا و دیگر سودگرایان کیفری نیست.

همچنان‌که باید گفت حقوق جنایی در ماهیت خود، رویکردی پیامدگرایانه دارد و «ارزش ذاتی حقوق جنایی پیشگیری از قتل، زنای به عنف، ضرب و جرح و دیگر موارد مشابه است» (Moore, 2012: 27). این مهم نیز بدان علت است که قانون کیفری یکی از اقسام قانون است و قانون نیز محصول توافق اجتماعی است و مبتنی بر ضرورت‌های همزیستی مسالمت‌آمیز وضع شده است. وجود قانون، متکی بر اعتباری است که در اثر نقش اجتماعی خود یافته است. بی‌گمان، در امری که خود محصول توافق است و اعتبار، نمی‌توان از ذاتی بودن آن صحبت به میان آورد و صرف وجود آن را فارغ از نتایج، خوب یا درست قلمداد کرد و به همین جهت اگر مکافات‌گرایی، تحقق سزا و استحقاق را امری نیک می‌داند، باید پرسید که «آیا آن خیری که مردم سزاوار آن‌اند و باید به آن‌ها اعطا کرد، یک خیر ذاتی است یا صرفاً خیری ابزاری؟» (Kagan, 2012, p.15). از این نکته نباید غفلت کرد که مردم قانون را درون زندگی اجتماعی تجربه می‌کنند و نمی‌توان دیدگاهی فارغ از پیامدهای اجرای قانون به اعمال کیفر داشت.

نتیجه‌گیری

دغدغه اساسی مکافات‌گرایی، موجه کردن یا عادلانه معرفی نمودن کیفر است و با وجود نقش خوبی که اندیشه مکافات‌گرایی در نقد کیفرهای نامتناسب و شدید و نامعین داشته و دارد، با چالش‌های مبنایی جدی مواجه است. نقد اصلی به مکافات‌گرایی این است که کیفر را به مثابه واکنشی درخور در برابر رفتار ارتكابی پذیرفته و در واقع، ماهیت آن را نادیده گرفته است و دل‌مشغولی خود را به عمل و سزای آن محدود کرده و هیچ هدفی ناظر بر مرتکب جرم یا جامعه ندارد. در کنار این، تلقی از کیفر، چون وظیفه، موجب این نقد می‌شود که در مقام اثبات، این‌که چه چیزی و چرا وظیفه است، نتواند با مبنایی متقن همراه گردد و از این‌رو، وظیفه نیز خود در راستای تحقق امر دیگری است، حتی اگر آن، کشش و سائق انسان به سوی امر خوب و درست یا آرامش ناشی از انجام وظیفه باشد. از طرفی، نقد کانت بر برخی کیفرهای برخلاف کرامت انسانی، گویای آن است که در تقابل وظیفه و تناسب و سزاواری و کرامت، کانت اولویت را به ارزشمندی انسانی می‌دهد و این نیز بیانگر آن است که وظیفه به صرف وظیفه بودنش انجام نمی‌گیرد. مکافات‌گرایی در صورتی می‌تواند موجه نماید که کاربرد خشونت را به هر انگیزه‌ای، کاملاً اخلاقی بداند. اگر در برخی اندیشه‌های مکافات‌گرایانه، صرف به دست آوردن منفعت

غیرعادلانه، توجیه‌کننده کیفر است، باید گفت بسیاری از اعمال در حوزه حقوق خصوصی، ضرر و صدمه‌ای را ایجاد می‌کنند، اما به جبران خسارات اکتفا می‌شود. همچنین، این‌که سزا دادن وظیفه است یا خوب است، دو گزاره مختلف با آثار متفاوت‌اند. شاید در وهله نخست، خوبی همچون زیبایی، امری همه‌شمول و ذاتاً نیک قلمداد گردد، اما این خوبی باید در راستای تأمین امر دیگری باشد که نیک است و این‌گونه نیست که مقصود لذاته باشد و از این منظر، مکافات‌گرایی خصوصی کارکردی می‌یابد. اگر کیفر دادن یک جرم عادلانه باشد، در این صورت، کیفر ندادن یا جرم‌زدایی از آن امری غیرعادلانه می‌شود، اما شهود اجتماعی مردم، غیر این است. در کشورهایی که از سامانه نظام مجازات‌ها کیفرهای شدید حذف می‌شوند، افکار عمومی الزاماً این کیفرزدایی را غیرعادلانه نمی‌دانند. در همین ارتباط، مسئله اساسی فراروی مکافات‌گرایی، چگونگی تعیین امر درست و نادرست و چگونگی تشخیص آن‌هاست و این‌که کیفر دادن چگونه می‌تواند امر خوب را تضمین کند. همچنین این موضوع که عدالت چیست و امر عادلانه چگونه و توسط چه کسی تعیین می‌شود، بر فرایند توجیه عادلانه کیفر اثر می‌گذارد، و چگونه می‌توان تعیین کرد که کیفر دادن مرتکب عین عدالت است، زیرا دست‌کم در مواردی، کیفر ندادن مرتکب جرم امری عادلانه تلقی می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

۱. آنسل، مارک. (۱۴۰۱ش). دفاع اجتماعی، (ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی). تهران: گنج دانش.
۲. استور، کارن. (۱۴۰۲ش). انتخاب آزادی، راهنمای کانتی زیستن، (ترجمه حسام گودرزی). تهران: طرح نو.
۳. بکاریا، سزار. (۱۴۰۰ش). رساله جرایم و مجازات‌ها، (ترجمه محمدعلی اردبیلی). تهران: نشر میزان.
۴. بنیامین، والتر. (۱۳۹۹ش). برگزیده مقالات والتر بنیامین، (ترجمه رؤیا منجم). تهران: نشر علم.
۵. بولک، برنار. (۱۴۰۲ش). کیفرشناسی، (ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، ویراست پنجم). تهران: مجد.
۶. پرادل، ژان. (۱۴۰۰ش). تاریخ اندیشه‌های کیفری، (ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی). تهران: سمت.
۷. جوان جعفری، عبدالرضا؛ ساداتی، سید محمدجواد. (۱۳۹۰ش). از سزاگرایی کلاسیک تا سزاگرایی نوین (ارزیابی اندیشه مکافات‌گرایی). آموزه‌های حقوق کیفری، ۲۸، ۱۱۹-۱۴۸.
۸. جوان جعفری، عبدالرضا؛ ساداتی، سید محمدجواد. (۱۳۹۱ش). سزاگرایی در فلسفه کیفر. پژوهشنامه حقوق کیفری، ۳(۱)، ۵۹-۸۱.
۹. جیکوبز، جانان‌آ. (۱۳۹۶ش). فرهنگ اصطلاحات فلسفه اخلاق، (ترجمه سید محمدعلی تقوی و زهره علوی راد). تهران: نشر مرکز.
۱۰. دورکیم، امیل. (۱۳۵۹ش). تقسیم کار اجتماعی، (ترجمه حسن حبیبی). تهران: انتشارات قلم.
۱۱. دولت‌آبادی، محمود. (۱۳۹۷ش). طریق بسمل شدن. تهران: نشر چشمه.
۱۲. رستمی، هادی. (۱۳۹۹ش). حقوق کیفری و لیبرالیسم. تهران: نگاه معاصر.
۱۳. رستمی، هادی. (۱۳۹۵ش). تقابل وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی فایده‌محور در توجیه کیفر. پژوهشنامه حقوق کیفری، ۷(۲)، ۱۵۵-۱۳۱.
۱۴. ساتناگ، سوزان. (۱۴۰۱ش). تماشای رنج دیگران، (ترجمه زهرا درویشیان). تهران: نشر چشمه.
۱۵. شیکر، دیوید. (۱۳۹۳ش). مفهوم ماهیت مجازات، (ترجمه حسین آقای جنت‌مکان). تهران: انتشارات جنگل.
۱۶. صابری، علی. (۱۳۹۳ش). قرائت‌های معاصر از سزاگرایی. مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی، ۱(۱)، ۱۴۵-۱۶۴. <https://doi.org/10.22059/jqclcs.2014.54929>
۱۷. غلامی، حسین. (۱۴۰۱ش). کیفرشناسی؛ کلیات و مبانی پاسخ‌شناسی جرم. تهران: نشر میزان.
۱۸. فخر، فائزه. (۱۳۹۹ش). نو لیبرالیسم و تولد دوباره سزاگرایی کیفری. فصلنامه سیاست، ۵۰(۱)، ۲۲۹-۲۴۸. <https://doi.org/10.22059/jpq.2020.140601.1006701>
۱۹. فرح‌بخش، مجتبی. (۱۳۹۲ش). جرم‌انگاری فایده‌گرایانه. تهران: نشر میزان.
۲۰. کامو، آلبر. (۱۳۹۹ش). تأمل درباره گیوتین، (ترجمه قاسم رستمی). تهران: فرهنگ جاوید.

۲۱. کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۱ش). فلسفه حقوق، (ترجمه منوچهر صانعی دژه‌بیدی). تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۲. کلیمایا، ایوان. (۱۴۰۱ش). قاضی، (ترجمه فرخ پوری‌پوری). تهران: نشر ثالث.
۲۳. کنستان، بنژامن. (۱۴۰۳ش). آدلف، (ترجمه مینو مشیری). تهران: نشر ثالث.
۲۴. مالوری، فیلیپ. (۱۳۸۸ش). اندیشه‌های حقوقی، (ترجمه مرتضی کلانتریان). تهران: نشر آگه.
۲۵. موسوی مجاب، سید درید؛ مهذب، مریم. (۱۳۹۹ش). جستارهایی در جامعه‌شناسی کیفری. تهران: مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضائیه.
۲۶. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۴۰۱ش). حقوق جزای عمومی، (جلد سوم: واکنش اجتماعی در برابر جرم). تهران: دادگستر.
۲۷. میل، جان استیوارت. (۱۴۰۲ش). فایده‌گرایی، (ترجمه مرتضی مردیها). تهران: نشر نی.
۲۸. نانسی، ژان لوک. (۱۳۹۲ش). عدالت، عشق، زیبایی، (ترجمه افشین حقیقی). تهران: نشر مرکز.
۲۹. یکرنگی، محمد. (۱۳۹۶ش). مشروعیت سیاسی کیفر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۰. یزدیان جعفری، جعفر. (۱۳۹۱ش). چرایی و چگونگی مجازات. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. هابز، توماس. (۱۴۰۲ش). لویاتان، (ترجمه حسین بشیریه). تهران: نشر نی.
۳۲. هارت، هربرت. (۱۳۸۸ش). آزادی، اخلاق، قانون، (ترجمه محمد راسخ). تهران: طرح نو.
۳۳. هاشک، یاروسلاو. (۱۴۰۲ش). شوایک، (ترجمه کمال ظاهری). تهران: نشر چشمه.
۳۴. هالوی، گابریل. (۱۴۰۲ش). کیفردهی آموزه‌ای مدرن، (ترجمه علی شجایی). تهران: دادگستر.
۳۵. هوگو، ویکتور. (بی‌تا). کلود ولگرد، (ترجمه محمد قاضی). تهران: گوتنبرگ.
36. Alexander, Larry, Kimberly Kessler Ferzan, Stephen J. Morse. (2012). *Crime and Culpability*. Cambridge University Press.
37. Bennett, Christopher. (2008). *The apology ritual*. Cambridge university press.
38. Christie, Nils. (1981). *Limit to pain*. Universite tsforlagate.
39. Clarke, Dean H. (1982). *Justification for punishment*. contemporary crises.
40. Coleman, Jules L, Kenneth Einar Himma, and Scott J. Shapiro. (2012). *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford University Press.
41. De Lagansnerie, Geoffry. (2018). *Jude and punish: the penal state on trial*, (translated by Lara vergaud). Stanford university press.
42. Douglas, John E, Ann W. Burgess, Allen G. Burgess, Robert K. Ressler. (2006). *Crime classification manual*. Jossey-Bass.

43. Duff, R. A, Punishment. (2001). *communication and community*. Oxford university press.
44. Duff, R.A and Stuart p Green. (2005). *Defining crimes; essays on the special part of the criminal law*, (first published). Oxford university press.
45. Duff, R.A and Stuart p Green. (2011). *Philosophical foundation of criminal law*. Oxford university press.
46. Fassin, Didier. (2018). *The will to punish*. Oxford university press.
47. Frost, Natsha A. (2006). *The punitive state, crime, punishment and imprisonment across the United states*. LFB scholarly publishing LLC.
48. Gargarella, Roberto. (2011). Penal coercion in context of social injustice. *Crim law and philosophy*, 5(1), 21-38. <http://dx.doi.org/10.1007/s11572-010-9107-4>
49. Kagan, Shelly. (2012). *The Geometry of desert*. Oxford university press.
50. Kelly, Erin l. (2018). *The limits of blame; rethinking punishment and responsibility*. Harvard university press.
51. Lacy, Nicola. (1988). *State punishment*, (first published). Routledge.
52. McDermott, Daniel. (2001). The permissibility of punishment, *law and philosophy journal*, 20(4), 403-432. <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1010686627586>
53. Moore, Michael. (2012). *Placing Blame; A general theory of the criminal law*. Oxford university press.
54. Morisi, Eve. (2014). To kill a human being; Camus and capital punishment. *South central Review*, 31(3), 43-63. <http://dx.doi.org/10.1353/scr.2014.0022>
55. Murphy, Jeffrie G. (2011). *punishment and the moral emotion*. Oxford university press.
56. Norrie, Alan w, law. (1991). *ideology and punishment*. Kluwer academic publisher.
57. Pereboom, Derk. (2014). *Free will, agency and meaning in life*. Oxford university press.
58. Pratt, Jhon. (2008). *Retribution and Retaliation, in penology and criminal justice*, (edited by Shlomo Giora, Ori Beck and Martin Kett). CRC press.
59. R.P. Kaufman, Whitley. (2013). *Honor and revenge: a theory of punishment*. Springer.
60. Roebuck, Greg; David Wood. (2011). A retributive argument against punishment. *Criminal law and philosophy*, 5(1). <http://dx.doi.org/10.1007/s11572-010-9109-2>
61. Dancig-Rosenberg, Hadar.; Netanel Dagan. (2018). Retributarianism: a new individualization of punishment. *Criminal law and philosophy*, 13(2016), <https://link.springer.com/article/10.1007/s11572-018-9460-2>
62. Shaw, Elizabeth; Derek Pereboom and Gregg Carusog. (2019). *Free will skepticism in law and society*. Cambridge university press.

63. Tadros, Victor. (2011). *The ends of harm; the moral foundation of criminal law*. Oxford university press.
64. Tebbit, Mark. (2000). *Philosophy of Law, an Introduction, printed in Great Britian*, (first publish). Routledge.
65. Tonry, Michael. (2011). *Retributivism has a past, has it a future?*. Oxford university press.
66. Von Hirsch, Andrew. (1986). *Past or future crimes*. Manchester university press.
67. White, Mark D. (2011). *Retributivism; essay on theory and policy*. Oxford university press.
68. Wittman, Donald. (1974). Punishment as retribution. *Theory and decision*, 4(3-4), 209-237. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00136647>
69. Zaibert, Leo. (2006). *punishment and retribution*. Ashgate.
70. Zimmerman, Michael J. (2011). *The immorality of punishment*. Broadview press.

